Diterjemahkan dari

The Sada in History: A Critical Essay on Hadramis Historiography

Oleh

Knysh Alexander

1999

Alih bahasa Indonesia: Riko Aji Darma

2024

Sayyid-Sayyid dalam Pandangan Sejarah: Artikel Kritis Tentang Sejarah Hadhrami

Alexander Knys

(Diterjemahkan dari: Knys Alexander 1999. The Sada in History: A Critical Essay on Hadramis Historiography, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (Series 3), 9(2).)

Ketika mencoba menulis sejarah tentang agama dan politik di Hadramaut pada Abad pertengahan, seorang sejarawan akan menghadapi sejumlah masalah metodologis dan historiografi, yang beberapa di antaranya akan dibahas dalam artikel ini. Permasalahan yang pertama adalah langkanya dokumen-dokumen sejarah secara umum mengenai sejarah agama dan politik di Hadramaut pada abad tersebut. Yang lebih penting lagi, sumber-sumber yang tersedia penuh dengan agenda-agenda dan bias (kecenderungan untuk mendukung atau menentang sesuatu hal, orang atau kelompok dari pada yang lain dengan cara yang kurang adil) yang sering kali didasarkan pada pertimbangan garis keturunan dan kehormatan suku atau kekeluargaan. Agenda dan bias seperti itu muncul dalam sumber-sumber yang berkaitan dengan setiap aspek sejarah di Hadramaut. Hanya saja, hal tersebut tampak lebih jelas dalam teks-teks sejarah yang menceritakan tentang penyebaran mazhab imam Syafi'i, pemujaan terhadap para wali dan pemujaan terhadap asal usul lembaga keagamaan dan pendidikan di Hadramaut. Dalam studi terakhir saya tentang tempat-tempat suci (keramat) Hadhrami dan kunjungan-kunjungan musiman di sana (1997-Knysh), saya menjelaskan peran garis keturunan dalam kontroversi teologis mengenai pemujaan terhadap para wali. Yaitu sebuah kontroversi teologis yang intensitasnya semakin meningkat pada dekade pertama di abad ini dan meledak dengan hebat di saat terjadinya

perang saudara antara bagian utara dan selatan Yaman. Saya akan jelaskan dalam artikel ini bagaimana agenda dan bias yang tersembunyi tersebut dalam fakta sejarah Islam di Hadramaut dengan indikasi khusus mengenai munculnya mazhab Syafi'i dan tersebarnya kaum-kaum sufi (tasawuf).

Ketika ditanya tentang awal mula gerakan sufi di Hadramaut, setiap Muslim Hadrami dan para pelajar di sana mungkin akan menunjuk seorang wali besar di Tarim yaitu Muhammad ibn al-'Alawi yang sangat terkenal dan lebih dikenal dengan gelar *al-Faqih al-Muqaddam* yang meninggal pada tahun 1256 M/ 653 H.[1] Jawaban ini mencerminkan pandangan yang mengarah kepada bapak pendiri tarekat sufi pertama di Hadramaut. Yaitu sebuah pandangan yang selalu diulang-ulang di sebagian besar pendidikan-pendidikan kontemporer tentang sejarah Hadhrami. Namun, orang yang berbudaya tinggi mungkin akan dapat melunakkan kekuatan pandangan tersebut dari waktu ke waktu. Hal tersebut dengan disebutnya para pendahulu-pendahulu mereka yang bagaikan mitos bagi al-Faqih al-Muqoddam, yaitu pamannya, Sayyid Ahmad ibn 'Alawi ibn Muhammad (w. 1155 M/ 551 H), atau mungkin sayyid pertama di Tarim yaitu Salim ibn al-Bashri (w. 1207 M/ 604 H).[2] Tidaklah sulit untuk menelusuri asal muasal pengetahuan ini (tentang pendahulu-pendahulu Hadrami). Karena mereka sering disebut oleh para sejarawan dari kalangan Hadrami, seperti al-'Alawi ibn Thahir al-Haddad (1968: 96-100), Salih al-Hamid al-'Alawi (1968), al-Syathri (1994: 191-194), dan yang terbaru 'Alawi ibn Muhammad Bilfaqih (1994). Mereka semua adalah sejarawan dari kalangan Hadrami (Ba Alwi) yang mengandalkan kitab-kitab sejarah dan mu'jam yang ditulis pada periode

---

[1] Untuk mengetahui Sejarah hidupnya, lihat: Muhammad ibn Abu> Bakr al-Shali> (1319: 2-11). Lihat juga: Shalih Ha>mid al-'Alwi (1968: 709-740).

[2] Untuk mengetahui Sejarah hidupnya, lihat: Shalih Ha>mid (1968: 463-471, 476-478).

antara abad kesembilan dan kesebelas Hijriah, yaitu antara abad kelima belas dan ketujuh belas Masehi. Di antara kitab-kitab yang paling penting adalah:

1. Kitab *al-Jawhar al-Shafaf*, karya ‘Abd al-Rahman al-Khatib (w. 1451 M/ 855 H).
2. Kitab *al-Barq al-Masyiq*, karya ‘Ali al-Sakran (w. 1490 M/ 895 H).
3. Kitab *Tarikh Hadramaut*, karya Ahmad Syanbal (w. 1514 M/ 920 H).
4. Kitab *Gharar al-Baha*, karya Muhammad ibn ‘Ali al-Khurayd (w. 1553 M/ 960 H).
5. Kitab *al-Masyra’ al-Rawi*, karya al-Syili (w. 1692 M/ 1093 H), dan kumpulan kitab-kitab lainnya yang yang menulis sejarah semacam ini (pendahulu-pendahulu Hadrami) yang terdapat Hadramaut.

Nampaknya abad ke-9 H/ 15 M merupakan titik awal ditulisnya kitab-kitab tersebut. Dan hal ini juga berlaku bagi sejarah Hadhrami secara umum, karena hanya sedikit dokumenter sejarah yang lebih dahulu dari pada periode tersebut yang sampai kepada kita. Alasan kurangnya sumber terletak di luar lingkup keahlian saya. Yang terpenting di sini, kekosongan dokumenter tersebut seringkali diisi dengan imajinasi sejarah (sejarah yang fiktif) yang cenderung mengikuti model tertentu. Dalam masyarakat yang berbasis garis keturunan dan kesetiaan kepada kelompok kekerabatan, aspirasi dan nilai-nilai yang berkaitan dengan garis keturunan, suku, atau keluarga, dan yang akan saya coba analisa di bawah ini berfungsi untuk mendefinisikan model penelitian ini (yaitu Hadhrami)

Harus diklarifikasi di sini, untuk menghindari kesalahpahaman. Sebagaimana yang telah ditunjukkan dengan yakin oleh beberapa antropolog sosial, bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi sehari-hari akan memberikan petunjuk kepada kita agar kita lebih dahulu mempertimbangkan segala hal dari pada mendahulukan kekerabatan. Hal tersebut berbeda dengan apa yang

disajikan kepada kita dalam sumber-sumber sejarah yang beredar baik secara lisan dan maupun tertulis. Status keanggotaan sebagai kelompok kekerabatan diperoleh sejak lahir, namun kenyataannya, keanggotaan tersebut bersifat sukarela dan akan dipertahankan selama dapat memenuhi kemashlahatan bagi anggota-anggotanya. Selain itu, status pribadi sebagai kerabat dan akses terhadap kekayaan dan sumber daya, yang secara teori merupakan milik semua kelompok garis keturunan, seringkali tidak setara. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika model pembagian yang dikembangkan oleh antropologi klasik telah dikritik dalam penelitian-penelitian baru-baru ini. Hal tersebut karena kecenderungannya untuk memaksakan dikotomi fisi/fusi dalam menggambarkan ketegangan antar kelompok garis keturunan.dan pandangannya mengenai masyarakat sebelumnya sebagai masyarakat yang homogen, masyarakat yang stabil dan sebagai sistem tertutup yang tahan terhadap pengaruh eksternal (Peters 1990). Konflik antara kaidah-kaidah etik dan praktik tidak meniadakan pentingnya kekeluargaan berdasarkan kesamarataan. Menurut aturan garis keturunan yang sudah lama ada, perempuan dan laki-laki yang berasal dari satu keturunan, baik nyata maupun mitos, digambarkan sebagai kelompok harmonis yang anggotanya secara sukarela bersatu dalam mencapai tujuan dan nilai-nilai bersama.

Saya ingin mengatakan bahwa persepsi yang menjadi contoh bagi kelompok kekerabatan yang bersatu dan setara dan yang tidak memiliki hubungan dengan realitas, namun tertanam secara mendalam dalam pikiran setiap anggota kelompok, Hal tersebut akan menentukan cara mereka melihat dan mengkonstruksi dunia di sekitar mereka, atau sebagaimana yang terjadi di sini, bagaimana mereka membangun ulang konstruksi dan imajinasi sejarah mereka. Persepsi ini dibuat dengan sangat terampil dan cerdik serta disajikan dengan sangat tajam oleh juru bicara kelompok kekerabatan sehingga telah diterima bahkan oleh sebagian besar sarjana Barat sebagai budaya dan pengetahuan.

Sejarah Hadrami yang dibangun oleh para sayyid adalah contoh yang tepat. [3] Bahkan dalam karya-karya sejarah mereka, diantaranya adalah terbitnya kitab-kitab sejarah seperti *"Ghurar al-Baha"* karya al-Khurayd, dan "*al-Masyra' al-Rawi*" karya al-Syili. Para sayyid digambarkan sebagai keluarga yang besar dan mulia yang senantiasa menyediakan segala jenis pemimpin agama, ahli ibadah, para sufi, ulama-ulama yang hebat, pendakwah, guru, pembentuk mukjizat (keistimewaan-keitimewaan), dan pemilik pemikiran-pemikiran yang visioner. Terkadang narasi-narasi ini menyatu menjadi tipikal seorang yang berasal dari salah satu keluarga sayyid yang terkenal, yang digambarkan oleh para sejarawan pro-sayyid sebagai wali yang paling terkenal pada masanya. Melalui ajaran normatif dan kalimat-kalimat yang mengisi sejarah dan kitab-kitab sejarah yang telah disebutkan sebelumnya, para anggota keluarga sayyid digambarkan sebagai suri teladan bagi kesalehan dan ketakwaan, sebagai ahli ibadah yang rendah hati, penyebar ilmu agama, dermawan, dan mediator yang sangat diperlukan bagi konflik antar suku yang bertikai. Yang tidak kalah penting dari semua itu adalah peran mereka digambarkan sebagai pembela yang berani bagi masyarakat miskin dan tertindas, mengekang kekuasaan tirani para penguasa duniawi yang zalim. Dalam banyak catatan sejarah, para wali dari kalangan sayyid digambarkan menampilkan diri mereka sebagai pahlawan yang tak kenal takut yang melayani kaum tertindas dan menggunakan kekuatan supernatural mereka untuk mengintimidasi penguasa yang menindas dan memaksanya untuk meninggalkan cara otoriternya.

Tema-tema yang berulang ini sama halnya dengan model beberapa para penulis kitab-kitab sejarah di seluruh dunia Islam. Namun, satu-satunya ciri yang membedakan sejarah di Hadramaut adalah penekanannya pada silsilah keturunan yang "mulia" bagi para wali. Penekanan ini terdapat di awal setiap

[3] Untuk mengetahui Sejarah para sayyid, lihat: Serjeant (1957).

topik-topik yang dibahas dalam sejarah sayyid, yang merupakan bagian terbesar dari tulisan-tulisan sejarah di Hadramaut. Dalam tulisan-tulisan kontemporer milik para sayyid, kemuliaan dan keutamaan yang dimiliki masing-masing sayyid secara implisit diperoleh dari anggapan mereka bahwa mereka adalah keturunan Nabi Muhammad pada umumnya dan anak cucu dari keturunan 'Alawi setempat secara khususnya. Adapun Hadhrami yang lain (non-sayyid) yang juga sama-sama menyebarkan ajaran agama Islam yaitu hubungan kekerabatan para syekh, digambarkan oleh para sejarawan dari kalangan sayyid sebagai para anak-buah para sayyid (Ba Alwi) saja, atau sebagai pengagum setia mereka. Jarang sekali para syekh diberi status tersendiri sebagai satuan kekerabatan yang saleh dengan sendirinya. Jika hal ini terjadi, maka langsung disusul keterangan dalam kitab-kitab sayyid Hadhrami bahwa hal tersebut dianggap hanya sebagai pengecualian, bukan sebagai kaidah. Menurut pandangan para sayyid Hadhrami, para syekh ditakdirkan untuk selalu tertinggal dari para sayyid, dan yang menghalangi mereka tersebut adalah garis keturunan mereka, yang dianggap tidak mencukupi, tidak peduli betapa mulia atau lebih dahulunya mereka. Dalam berurusan dengan kelompok Hadrami lainnya (non-sayyid), Para penulis dari kelompok sayyid cenderung mereduksikannya menjadi massa tanpa wajah atau nama. Pengibaratan untuk individu-individu dari kelompok Hadhrami selain sayyid (non-sayyid) itu disebut dengan kata-kata seperti "laki-laki (*rajul*)" atau "perempuan (*imra'ah*)", dan pengibaratan kelompok-kelompok dari Hadhrami selain sayyid disebut dengan kata-kata seperti "manusia (*nas*)", "suku (*qabail*)", atau "manusia (*al-nas*)". Dalam literatur sejarah para sayyid, hal tersebut mereka anggap sebagai sebuah karya yang menampilkan keutamaan-keutamaan para sayyid-sayyid Hadhrami.

Di sisi lain, keluarga para sayyid dalam sejarah mereka digambarkan sebagai individu-individu yang paling saleh dan berbudi luhur, dengan rincian silsilah mereka berasal dari 'Ali dan Fatimah di bagian khusus dari setiap

biografi. Menurut tradisi sejarah, sama halnya dengan sastra, dikaitkan kepada orang-orang dari sayyid Hadhrami yang sangat ingin dipilih, keterangan-keterangan yang menjadikannya klise tanpa kedalaman atau kehidupan. Keberadaan sayyid Hadhrami yang kurang sempurna yang tidak memenuhi standar tinggi pengetahuan dan kesalehan yang dimiliki oleh sayyid Hadhrami yang dipromosikan melalui akuisasi akan diabaikan. Hal ini menjelaskan mengapa para pelajar yang mempelajari sejarah Hadrami dan jauh dari tempat (Hadramaut) kecewa ketika bertemu dengan para sayyid yang asli. Kekecewaan tersebut berubah menjadi keterkejutan ketika peneliti mengetahui kehadiran para sayyid yang tidak berpendidikan bahkan buta huruf, dan para sayyid yang berpindah menjadi badawah (tidak berperadaban) dan menjadi pejuang di padang pasir, atau ketika seorang pengemis mendekatinya dengan pakaian tradisional untuk meminta bantuan. Hal tersebut merupakaan sebuah kehinaan terakhir. Tentu saja, fakta-fakta ini dapat dikaitkan dengan kemerosotan status sayyid yang terjadi akhir-akhir ini. Namun, mengingat jumlah mereka dibandingkan dengan populasi penduduk Hadrami lainnya, sangat tidak masuk akal bahwa mayoritas para sayyid mampu mempertahankan tingkat keutamaan individual dan keilmuan yang dikaitkan kepada mereka secara kolektif oleh juru bicara mereka.

Tentu saja, seseorang mungkin bertemu dengan sayyid pada tingkat tertentu, sesuai dengan gambaran ideal yang dijelaskan oleh sejarawan dari kalangan sayyid, tetapi hal ini jarang terjadi berdasarkan penelitian saya. Keterkejutan saat bertemu dengan para sayyid dengan darah dan daging mendorong peneliti untuk meninjau kembali gambaran keluarga ‘Alawi yang dipromosikan oleh juru bicara mereka dalam kitab-kitab sejarah. Dan mungkin juga ia berada di kubu pengkritik para sayyid, seperti Salah al-Bakri dan para pemimpin al-Rabithah al-Irsyadiyyah yang muncul di Indonesia, yang mencela biografi para sayyid dan sejarah para sayyid sebagai distorsi data sejarah yang disengaja dan diperhitungkan. Di belakang semua itu,

terdapat keinginan yang tak terpuaskan dari para sayyid untuk mengendalikan peradaban rakyat Hadramaut yang mudah tertipu selain dari kalangan para sayyid dan eksploitasinya. Mungkin dimulai dengan meragukan sejarah Ahmad ibn ‘Isa al-Muhajir, Sayyid pertama dari Hadramaut, yang secara rutin dirujuk oleh para penulis dari kalangan sayyid untuk membenarkan hak warisan mereka sebagai pemimpin politik dan agama di Hadramaut[4]. Dan sekali lagi, jika kita sependapat dengan al-Bakri, maka boleh saja kita mengabaikan isu pemujaan terhadap para wali sebagai sebuah tipu daya yang bertujuan untuk merayu masyarakat Hadramaut yang percaya pada ucapan para sayyid, yang menganggap keluarga merekalah sumber utama para wali yang menjadi subjek pemujaan setelah kematian mereka (Knysh 1997). Keraguan juga dapat muncul mengenai banyak klaim lain dari para sayyid, termasuk desakan mereka bahwa kakek pertama mereka, Muhammad ibn ‘Ali Sahib Murabith (w. 1155 M/ 511 H) adalah orang pertama yang menyebarkan mazhab Syafi'i di pesisir Hadramaut dan bahwa Sayyid al-Faqih al-Muqaddam yang disebutkan sebelumnya adalah sufi sejati pertama di Hadramaut.

Dengan munculnya kecenderungan egaliter dan perlawanan terhadap para sayyid di Hadramaut di kalangan diaspora Hadrami di Asia Tenggara pada abad kesembilan belas dan kedua puluh, pernyataan ini dikuatkan oleh serangan dari para pemikir reformis Hadrami. Kritikus terhadap pandangan para sayyid tentang sejarah Hadrami tidak segan-segan menunjukkan bahwa para sejarawan Yaman pada periode abad ke-12 hingga ke-13 M, seperti Ibnu Samra, al-Janadi, al-Khazraji, Bamakrama, dan al-Syaraji, secara tidak sengaja telah menghilangkan selubung "tipu daya" para penulis dari kalangan sayyid. Yang demikian tersebut dengan cara menghapus setiap individu dari keturunan sayyid yang berasal dari kekuatan mereka sendiri yaitu para ulama

---

[4] Lihat: al-Khard (1405: 69-73), dan al-Haddad (1968: 2-36), dan al-Syathri (1994: 155-165), dan Bilfaqih (1994: 46-121).

besar dan para sufi di Jazirah Arab bagian selatan yang muncul pada periode itu. Hal yang paling memalukan bagi kaum sayyid adalah pernyataan bahwa para ulama Tarim mencegah keturunan sayyid pertama di Hadramaut yaitu Ahmad ibn ‘Isa untuk ditetapkan di pusat pendidikan besar di Hadramaut, karena kecenderungan mereka kepada Syi'ah. Menurut catatan ini, mereka tidak diperbolehkan masuk ke Tarim sampai mereka meninggalkan keyakinan Syi'ah dan menganut paham Syafi'isme Sunni yang saat itu merupakan ajaran yang berlaku di kalangan Muslim Hadrami (Bilfaqih 1994: 139-137).

Upaya para sayyid dan syekh yang bersimpati kepada mereka untuk membuktikan bahwa para sayyid adalah para pelopor kamu sufi dan murabbi di Hadramaut, dirusak oleh banyak kontradiksi. Inilah sebabnya mengapa para sejarawan dari kalangan sayyid kontemporer, seperti ‘Alawi bin Tahir al-Haddad dan Saleh al-Hamid al-‘Alawi, terpaksa memasukan berbagai peristiwa untuk mendukung gambaran sejarah Hadhrami yang menggambarkan beberapa keluarga para sayyid sebagai penggagas pertama dari semua peristiwa reformasi agama dan akhlak di Hadramaut. Kebohongan yang paling merugikan dari para sayyid adalah terbitnya cerita-cerita sejarah (novel-novel sejarah) yang tidak diketahui sebelumnya, baik yang ditulis dari luar Hadramaut maupun oleh penulis yang tidak mempunyai tujuan pribadi terkait dengan garis keturunan (Ibnu Samura 1957; Al-Janadi 1983). Untuk menyikapi hal tersebut, para sejarawan dari kalangan sayyid yang telah disebutkan sebelumnya, harus menumpahkan banyak tinta untuk membuktikan bahwa para penulis sumber luar tidak mengetahui kondisi riil di Hadramaut dan bahwa penulis-penulis yang dekat dengan Hadramaut, seperti Bathan misalnya, bersikap bias terhadap para sayyid karena satu dan lain hal.

Serangan terhadap kredibilitas Bathan menempati sekitar enam belas halaman dari buku *‘Uqud al-Almas* karya ‘Alawi bin Taher Al-Haddad (1968: 100-116) dan catatan kaki yang sangat panjang dari buku *Tarikh Hadramaut*

karya Salih Al-Hamid (724-725). Serangan tersebut menunjukkan bahwa Bathan, seorang sejarawan dari Dhofar yang hidup pada paruh kedua abad ke-6 H/ 12 M, telah sangat mempengaruhi narasi sejarah Hadramaut yang ada. Ringkasnya, kontroversi tersebut berkisar pada dua persoalan yang diangkat Bathan dalam narasinya tentang sejarah Dhofar. Pertama, ia dengan jelas menghubungkan penyebaran ajaran madzhab imam Syafi'i di antara penduduk Dhofar dan wilayah pesisir Hadramaut di dekatnya kepada ulama dari Suriah yaitu Muhammad ibn Ali al-Qala'i (w. 1171 M/ 577 H) yang menulis beberapa karya penting tentang fikih madzhab Syafi'i (Ibnu Samura 1957: 220, dan al-Janadi 1983: 524-526, dan Bilfaqih 1994: 98). Menurut Bathan, al-Qala'i telah menjadi ulama terkenal sebelum kapalnya berlabuh di pelabuhan Dhofar. Mendengar kabar kedatangannya, hakim setempat segera menghubungi sultan Dhofar yaitu Muhammad al-Manjawi dan memintanya untuk memanfaatkan jasa al-Qala'i dengan cara apa pun. Hakim tersebut meyakini bahwa hanya ulama besar seperti al-Qala'i yang mampu memberikan cahaya ilmu kepada rakyat al-Munjawi yang telah layu dalam kegelapan kebodohan dan mati rasa spiritual. Muhammad al-Manjawi tidak merasa cukup dengan memenuhi permintaan hakim, tapi dia sendiri pergi ke tenda al-Qala'i untuk dengan rendah hati memohon kepadanya agar menetap di kota Dhofar. Setelah melalui pertimbangan yang panjang, al-Qala'i menerimanya dengan ucapan terima kasih dan segera memulai sebagaimana riwayat yang dikisahkan dalam mengemban tugas untuk membekali para ulama setempat dengan ajaran-ajaran mazhab Syafi'i. Banyak murid-murid al-Qala'i menjadi inti mazhab Syafi'i di Hadramaut dan menyebarkan ajarannya ke seluruh negeri. (Al-Janadi 1983: 524-526)

Riwayat Bathan, yang juga dikutip oleh al-Janadi kata demi kata dalam kitabnya *al-Suluk*, memungkiri pernyataan banyak sejarawan dari kalangan sayyid yang menyatakan bahwa kakek buyut mereka Muhammad ibn Ali Shahib al-Mirbath adalah yang menyebarkan ajaran Syafi'i di wilayah pesisir

Hadramaut (Al-Haddad 1968: 115). Untuk menjelaskan peran al-Qala'i, yang telah didokumentasikan dengan baik sehingga sangatlah bodoh jika mengabaikannya, para penulis dari kalangan sayyid menyatakan bahwa al-Qala'i adalah murid dari Muhammad ibn Ali Shahib al-Mirbath. Hal tersebut terbantahkan oleh kisah al-Qala'i dalam riwayat Bathan (yang dikutip oleh al-Janadi) yang mengatakan bahwa sebelum kedatangan al-Qala'i di Dhofar belum ada penafsir madzhab al-Syafi'i yang dihormati di seluruh wilayah Hadlramaut. Yang lebih menyulitkan lagi bagi para sayyid adalah baik Bathan, Ibnu Samra, al-Janadi, maupun Bamkarma tidak menyebutkan kehadiran ulama terkemuka di Dhofar pada saat itu kecuali Ibn al-Qala'i. Sebaliknya, mereka menyiratkan bahwa sebelum kedatangan al-Qala'i, baik Dhofar maupun Mirbath dihuni oleh orang Badui yang melakukan penjarahan mereka dicirikan oleh ketidaktahuan bahkan terhadap dasar-dasar Islam (Al-Janadi 1983: 525).

Bagi para sejarawan dari kalangan sayyid, Muhammad ibn Ali Shahib al-Mirbath ini dianggap sangat penting karena merupakan mata rantai penting dalam silsilah para sayyid dan menempatkan mereka pada peta sejarah pada periode yang sama sekali tidak diketahui, yaitu antara kematian datuknya para sayyid yaitu Ahmad bin Isa al-Muhajir, dan kepergiannya mereka dari rumah Jubair dan pemukimannya di Tarim pada dekade terakhir abad ke-6 H/ 12 M (Al-Khard 1405:77-81, dan Al-Hamid 1968: 459-462, dan Bilfaqih 1994: 25, 107). Desakan mereka untuk membuktikan kemunculan Ahmad bin 'Isa al-Muhajir sebagai penafsir pertama Syafi'i Sunni semasa hidupnya tampak jelas melalui upaya putus asa mereka untuk menjelaskan kontradiksi dalam kronologi yang menjadi bencana bagi sejarahnya (Al-Hamid 1968: 464). Tidak ada alasan untuk meragukan fakta-fakta lain terkait biografi dan statusnya sebagai saudagar sukses yang memimpin karavan dari pusat Hadramaut ke pantai dan sebaliknya. Kegiatan tersebut telah membawanya

memperoleh keuntungan besar dan memberinya status sosial yang tinggi (Al-Hamid 1968: 466). Saya akan kembali ke topik ini nanti.

Permasalahan kedua berkaitan dengan penafsiran Bathan terhadap sejarah Dhofar dan awal mula tasawuf di Hadramaut. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, literatur para sayyid menghubungkan keutamaan penyebaran ajaran-ajaran sufi di Hadramaut kepada Muhammad ibn ‘Ali al-Alawi yang dikenal sebagai al-Faqih al-Muqaddam atau al-Ustadz al-A’dzam (Bilfaqih 1994: 49-62). Ia mempelajari ajaran pokok-pokok sufi bersama dengan tiga orang yang berbeda (non-sayyid) dari kalangan masyayikh kepada ‘Abdullah al-Salih al-Maghribi. Abdullah al-Salih al-Maghribi merupakan tokoh yang tidak dikenal yang konon menghubungkan para Sufi awal dengan Sufi Maroko yang terkenal dengan Abu Madin Syu’aib (w. 1191 M/ 594 H) yang merupakan pendahulu spiritual tarekat Syadziliyyah. Pada tahap selanjutnya, Tarekat Syadziliyyah Maroko bertemu dengan gerakan Sufi Timur yang akarnya berasal dari wali dari Baghdadi yang sangat terkenal yaitu Abd al-Qadir al-Jilani (w. 1166 M/ 561 H).[5] Menurut narasi para sayyid yang dijadikan sebagai landasan dalam hal ini, Abdullah al-Salih al-Maghribi bangkit dari kematiannya dengan menunjuk al-Faqih al-Muqaddam sebagai penggantinya, oleh karena itu al-Faqih al-Muqaddam dianggap sebagai pendiri tarekat sufi lokal pertama. Bathan membantah klaim tersebut dan menghadirkan dalilnya berupa Syekh Sa’d al-Dzafari yang dikenal dengan Taj al-Arifin (w. 1221 M/ 609 H) sebagai guru spiritual dan teman dekat al-Faqih al-Muqaddam (Bilfakih 1994: 98). Selain itu, Bathan mengisyaratkan hal yang diungkapkan oleh Syekh Sa’d yang mengungkapkan keraguannya yang serius terhadap peluang al-Faqih al-Muqaddam untuk menjadi seorang sufi yang arif. Para sejarawan dari kalangan sayyid sampai pada titik tidak menyangkal bahwa al-Faqih al-Muqaddam belajar di bawah bimbingan Syekh

---

[5] Lihat: al-Syili (1319: 4-5), dan al-Haddad (1968: 63-96), dan al-Habsyi (tanpa Sejarah)

Sa'd (Al-Syili 1319: 3), namun mereka terus terang menolak petunjuk dari Bathan, dan mereka juga mengabaikan semua bukti lain yang menunjukkan adanya kaum sufi dan tokoh-tokoh sufi di Hadramaut sebelum al-Faqih al-Muqaddam.

Dalam kasus-kasus yang baru saja dibahas, sejarawan dari kalangan sayyid tampaknya didorong oleh sebuah agenda kekerabatan keturunan yang jelas berpusat pada pembuktian keunggulan para wali dari kalangan para sayyid di semua bidang pengetahuan keagamaan. Untuk menjaga agenda ini, mereka dengan hati-hati menyaring sejarah dari bukti-bukti sejarah apa pun, dan mengesampingkan fakta-fakta yang tidak sesuai dengan visi mereka tentang sejarah Hadramaut.

KEISMPULAN

Jika ada sesuatu dalam sejarah para sayyid yang tidak perlu diragukan lagi, maka itu adalah kisah kekayaan keluarga sayyid yang sangat besar, seperti al-'Idrus, al-Saqqaf, al-Barr, al-Kaaf, al-Syihab, al-Attas, Bilfaqih, dan lain-lain, serta tentang cara-cara mereka yang boros dan dermawan dalam membagikan hartanya kepada para pendukung/pengikut setianya.[6] Di antara hal-hal yang penting adalah pembelian properti yang luas yang dilakukan oleh Ahmad ibn 'Isa sayyid pertama di Hadramaut, di dalam dan sekitar al-Hajrain, termasuk perkebunan, ladang, rumah, dan peternakan, setibanya di negara baru. (al-Hamid 1968: 306-305, dan Bilfaqih 1994: 134-135). Sepeninggalnya dari Al-Hijrin menuju tempat tinggal barunya, ia mewariskan harta miliknya kepada sejumlah keluarga setempat yang menjadi pendukung setianya. Perjalanan 'Isa ibn Ahmad di Hadramaut mengikuti model yang sama, yaitu pembelian, lalu hibah. Hasilnya, dia dengan cepat mendapatkan reputasi

---

[6] Lihat: al-Hamid (1968: 466, 744-745, 750-751, 763), dan Bilfaqih (1994: 16, 52, 70, 84, 107-108, 116-119).

sebagai pemimpin politik dan militer, dan dia menggunakan reputasi ini dengan terampil dalam perselisihannya dengan para pemimpin Ibadi di Wadi Do'an, yang konon telah dikalahkannya dengan telak dalam Pertempuran Bahran. Dalam tulisan-tulisan selanjutnya, referensi dibuat untuk kesalehan dan kesabarannya yang patut dicontoh, dan kualitas kepemimpinannya untuk menjelaskan keberhasilan politik dan militernya (Al-Syilli 1319: 155, dan Bilfaqih 1994: 138-139).

Faktanya, pengaruh agama Al-Muhajir nampaknya mencerminkan pemahaman selanjutnya tentang jalannya peristiwa setelah kedatangannya di Hadramaut. Apakah imigran tersebut merupakan penemuan para sejarawan dari kalangan sayyid atau tokoh yang nyata. Karena kisahnya mengungkapkan kepada kita sumber sebenarnya dari kesuksesannya, yaitu kemampuannya bersama dengan keturunannya untuk membeli kesetiaan orang Hadramaut baik suku maupun kota. Dengan kata lain, keluarga sayyid dimulai dengan pendiri semi-mitos dengan karakter yang selalu menerjemahkan kekayaan yang mereka bawa dari Irak menjadi pengaruh politik dan sosial dan juga menjadi otoritas agama. Penafsiran ini mungkin terkesan kasar, namun menurut saya sudah jelas terlihat dalam bukti-bukti sejarah, betapapun bukti-bukti tersebut direvisi oleh para pencipta sejarah para sayyid. Sebagian besar karya sejarah dan biografi yang muncul di lingkungan ini menggambarkan anggota keluarga sayyid, bahkan yang paling terisolasi dan tidak ada sekalipun, sebagai dermawan yang dengan murah hati membelanjakan uang mereka untuk masjid dan panti asuhan, perpustakaan, fasilitas umum dan saluran irigasi. Yang paling penting di sini adalah bahwa para sayyid, menurut kitab sejarah para pendukung mereka, selalu siap menyelamatkan masyarakat miskin perkotaan di saat-saat sulit. Selama periode kekeringan yang berulang atau setelah banjir besar, mereka membagikan kurma, pakaian, minyak dan biji-bijian kepada tetangga mereka yang terkena dampak. Minat mereka terhadap budidaya perkebunan menjadi sebuah pepatah, dan banyak

perkebunan yang masih menggunakan nama mereka. Bahkan saat ini, kenangan akan kekayaan dan harta benda mereka yang melimpah masih hidup. Di lembah-lembah paling terpencil di Hadramaut, hingga saat ini masih beredar rumor bahwa perkebunan lokal terbaik dan lahan pertanian terbaik masih menjadi milik salah satu keluarga sayyid yang terkenal.

Dibebani dengan tanah yang luas dan keluarga besar (beberapa di antaranya terdiri dari lebih dari 40 anak dan cucu), yang memerlukan perawatan terus-menerus, serta banyak tanggung jawab agama dan peradilan, dan arbitrase antar suku, banyak dari para sayyid sulit mengabdikan diri pada pekerjaan tersebut karena persyaratan standar diri dan meditasi mistik yang ketat. Oleh karena itu, para penulis dari kalangan sayyid terus menggambarkan mereka, sesuai dengan prinsip-prinsip yang ditetapkan dalam buku-buku sejarah, sebagai teladan kesalehan sufi, sebagai pembela yang sepenuhnya mengabdi pada tujuan-tujuan ilahiyyah, dan seperti para wali yang membawa keajaiban. Sehingga Abdullah al-'Idrus yang meninggal pada tahun 865 H/ 1460 M mewujudkan sifat-sifat demikian ini. (al-Hamid 1968: 757-766).

Dengan secara ketat mengikuti tradisi sejarah sebagai genre sastra, para penulis dari kalangan para sayyid menyamarkan status sebenarnya dari para pendahulu mereka sebagai orang-orang yang memiliki pengaruh politik dan ekonomi yang luas. Gambaran pemimpin dari kalangan sayyid yang muncul ketika membaca sejarah lokal adalah seorang pemikir yang penyendiri atau seorang sufi yang ahli ibadah dan tidak peduli dengan urusan duniawi. Di bawah lapisan tebal tradisi sejarah, pengaruh sosial dan politik mereka yang sebenarnya masih belum terwujud, sehingga menjadi lebih berpengaruh dan persuasif sebegaiaman yang dikatakan Bourdieu (1991). Ketika kamuflase tersebut dihilangkan, citra para pendukung penguasa akan muncul sebagai tanda pengenal ekonomi dan politik dari mereka yang mempunyai pengaruh

(Peters 1990: 1). Oleh kerena itu, dari sudut pandang ini lembaga yang terdapat di Hadramaut hilang, yaitu Al-Hauthah (Serjaent 1962: 41-58). Dan hal yang mereka suka untuk disebut-sebut adalah status mereka yang legendaris dan menjadi pusat pengaruh politik dan sosial yang nyata yang dibangun oleh penjaga turun-temurun, yaitu posisi, dalam jangka waktu yang lama.

Pengaruh sejarah berdasarkan garis keturunan dan sejarah yang mencakup hubungan kekuasaan dan kendali antara keluarga "pemimpin" dan pendukung setia mereka adalah sesuatu yang diakui oleh keluarga non-sayyid di Hadramaut. Inilah sebabnya mengapa mereka mengikuti model sejarah keluarga para sayyid ketika mereka menceritakan sejarah keluarga mereka. Dapat dikatakan bahwa sejarah biografi utama Hadramaut mungkin dibuat oleh beberapa keluarga syekh lokal yang mendiami wilayah tersebut sebelum kedatangan Ahmad ibn 'Isa dan keturunannya. Sayangnya, tidak satu pun dari karya-karya ini yang sampai kepada kita. Adapun biografi para syekh yang baru, sering kali merupakan tiruan pucat dari biografi yang ditulis oleh para sayyid.

Sebagai kesimpulan, saya ingin menunjukkan bahwa permasalahan faktual dan kronologis yang disebutkan di atas dalam sejarah sayyid dapat dipahami, setidaknya sebagian dengan mengacu pada upaya konsisten dari para penulis terpelajar untuk menggambarkan sayyid sebagai pemimpin agama di Hadramaut yang status sosialnya tinggi berasal dari kualitas kepemimpinan luar biasa yang melekat dalam garis keturunan mereka. Agenda garis keturunan tampak jelas di balik upaya para penguasa abad pertengahan, atau penulis dan pengikut kontemporer mereka, untuk menggambarkan nenek moyang mereka sebagai bapak pendiri setiap gerakan atau lembaga keagamaan penting di Hadramaut. Dalam melakukan hal tersebut, para penulis ini secara tidak sengaja mengaburkan aspek-aspek

aktivitas para pendahulu mereka yang tidak kalah pentingnya dengan aspek-aspek lain dalam memahami pencapaian sejarah yang bias dari para sayyid ‘Alawi yang tidak mungkin dapat disangkal. (Diterjemahkan oleh Riko Ajidarma, Banten 2024)

.

تحدي المألوف

اليمن: دراسات أنثروبولوجية وتاريخية

ترجمة وتحرير

لوسين تاميتيان

المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية

سلسلة الدراسات المترجمة ـ ٦

السادة في التاريخ:
مقالة نقدية للتأريخ الحضرمي*

الكسندر كينش

عند محاولة كتابة التاريخ الديني والسياسي لحضرموت في القرون الوسطى، يواجه المؤرخ عدداً من المشاكل المنهجية والتأريخية والتي سيتم تناول بعضها في هذه المقالة. وأولى هذه المشاكل تتمثل في ندرة الوثائق التاريخية عموماً حول هذه الفترة. والأهم من ذلك، أن المصادر المتوفرة تمتليء بالأجندات وأشكال الانحياز الضمنية التي ترتكز غالباً على اعتبارات النسب وشرف العشيرة أو العائلة. وتظهر مثل هذه الأجندات وأشكال الانحياز في المصادر المتعلقة بكل ناحية من نواحي التاريخ الحضرمي. إلا أنها تبدو أكثر وضوحاً في النصوص التاريخية التي تصف انتشار المذهب الشافعي في حضرموت، وتبجل الأولياء المحليين، وفي أصول المؤسسات الدينية والتعليمية المحلية. وفي دراستي الأخيرة حول المزارات الحضرمية والزيارات الموسمية لها (1997 Knysh)، وضحتُ دور النسب في الجدل اللاهوتي حول تبجيل الأولياء، هذا الجدل الذي إزداد حدة في العقود الأولى من هذا القرن وانفجر بعنف خلال الحرب الأهلية بين الجزء الشمالي والجزء الجنوبي من اليمن الموحد. سأوضح في هذه الورقة كيف تجلَّت هذه الأجندات المخفية في الوقائع التاريخية في الإسلام

* مترجم عن:

Knysh, Alexander. 1999. The Sada in History: A Critical Essay on Hadramis Historiography. *Journal of the Royal Asiatic Society*, (Series 3), 9(2).

الحضرمي مع الإشارة بشكل خاص إلى ظهور المذهب الشافعي وانتشار الصوفية.

عند السؤال عن بداية الحركة الصوفية في حضرموت، يمكن أن يشير أي حضرمي مسلم ومتعلم إلى الولي التريمي الكبير محمد بن العلوي، صاحب الشهرة الواسعة والمعروف أكثر بلقب الفقيه المقدم المتوفى في عام 1256/653. [1] ويعكس هذا الجواب الرؤية السائدة لهذا الأب المؤسس لأول طريقة صوفية في حضرموت، وهي رؤية مكررة في معظم الدراسات الحديثة حول التاريخ الحضرمي. إلا أن شخصاً ذا ثقافة أرفع يمكن أن يخفف من قوة هذا التأكيد من وقت لآخر، وذلك بذكر السابقين شبه الأسطوريين للفقيه المقدم، أي عمه السيد أحمد بن علوي بن محمد صاحب مربط (ت. 1155/551) أو ربما السيد الأول في تريم سالم بن البصري (ت. 1207/604). [2] وليس من الصعب تقصي اصل هذه المعرفة، إذ غالبا ما يشير لها المؤرخون الحضارمة، مثل العلوي بن طاهر الحداد (1968: 96-100) وصالح الحامد العلوي (1968) والشطري (1994: 191-194)، ومؤخراً علوي بن محمد بلفقيه (1994). ويعتمد هؤلاء بدورهم على كتب السيرة ومعاجم السيرة التي كتبت في الفترة الواقعة ما بين القرن التاسع والحادي عشر هجري، أي ما بين القرن الخامس عشر إلى السابع عشر ميلادي. ومن أهم هذه الكتب كتاب عبد الرحمن الخطيب (ت 1451/855) *الجوهر الشفاف*، وكتاب علي السكران (ت 1490/895) *البرق المشيق*، وكتاب أحمد شنبل (ت 1514/920) *تاريخ حضرموت*، وكتاب محمد بن علي الخريد (ت 1553/960) *غرر البهاء*، وكتاب الشيلي (ت 1692/1093) *المشرع الراوي*، إلى جانب مجموعة من الكتاب اللاحقين الذين ألّفوا في هذا النوع من التأريخ الذي نشأ في حضرموت.

ويبدو أن القرن 9 هـ/ 15 م كان نقطة البداية لمثل هذه الكتابات، ويصدق هذا على التأريخ الحضرمي بشكل عام، إذ لم يصلنا سوى القليل من الوثائق التاريخية السابقه لهذه الفترة. وسبب قلة المصادر يقع خارج نطاق تخصصي. والمهم هنا أن هذا الفراغ الوثائقي غالباً ما كان يُملأ بالمخيال التاريخي الذي كان يميل إلى إتباع نموذج بعينه. ففي مجتمع يقوم على النسب والولاء لمجموعة القرابة، عملت الطموحات والقيم المتعلقة

بالنسب والعشيرة، أو العائلة، والتي سأحاول تحليلها فيما يلي، على تحديد هذا النموذج.

لا بد من توضيح أمرٍ هنا تجنباً لسوء الفهم. فكما بيّن بعض الأنثروبولوجيين الاجتماعيين بشكل مقنع، تشير الوقائع اليومية إلى ترجيح بعض الاعتبارات على الولاءات القرابية، ويأتي هذا على عكس الطريقة التي تُقدم بها لنا الأشياء في المصادر الشفوية والمكتوبة المتداولة. فالعضوية في المجموعات القرابية تُكتسب عند الولادة، ولكنها في الحقيقة طوعية وتتم المحافظه عليها طالما بقيت تخدم مصالح الأعضاء. وبالإضافة إلى هذا، فإن المكانة الشخصية للأقارب وقدرتهم على الوصول إلى الثروة والموارد، والتي هي نظرياً ملك لجميع مجموعات النسب، هي غالباً غير متساوية. ولهذا ليس من المستغرب أن يكون النموذج التشطيري، الذي طورته الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، قد تعرض للنقد في الدراسات الحديثة من حيث ولعه المفرض بثنائية الإنشطار/ الإنصهار في وصف التوترات بين مجموعات النسب، ورؤيته للمجتمعات القبلية كمجتمعات متجانسة وثابتة وكنظام مغلق ومنيع في وجه التأثيرات الخارجية (Peters 1990). إن التضارب بين قواعد السلوك والممارسة لا يبطل أهمية القرابة على مستوى التمثيل. فوفقاً لقواعد النسب المقرة منذ زمن بعيد، يتم تصوير النساء والرجال المنحدرين من أصل واحد، سواء كان هذا الأصل حقيقياً أم أسطورياً، كمجموعة متناسقة ومتجانسة يتحد أعضاؤها طواعية للسعي وراء الأهداف والقيم المشتركة.

أريد أن أقول إن التصور المثالي لمجموعة القرابة المتحدة والمتساوية، والذي ليس له علاقة بالواقع ولكنه مغروس بعمق في أذهان أفراد المجموعة، يحدد كيف يرى هؤلاء العالم من حولهم ويبنونه، أو، كما هي الحال هنا، كيف يعيدون بناء تاريخهم وتخيله. لقد صُنع هذه المثال بمهارة وبراعة وقُدم بطريقة مؤثرة من قبل المتحدث باسم مجموعة القرابة بحيث جرى تبني قيمته الظاهرية حتى من قبل الباحثين الغربيين الأكثر ثقافة ومعرفة.

إن التأريخ الحضرمي الذي بناه مؤلفون من السادة هو خير مثال.[3] ففي الأعمال

التاريخية، ومنها كتب السير المبكرة، مثل *غرر البهاء* للخريد، *والمشرع الراوي* للشيلي، تم تصوير السادة كعائله كبيرة نبيلة قدمت باستمرار شتى أنواع القادة الدينيين والنساك والصوفيين والعلماء الكبار والمبشرين والمعلمين وصانعي المعجزات وأصحاب الرؤى. وتندمج هذه الأقانيم أحياناً في شخص نموذجي ينحدر من إحدى عائلات السادة المشهورة يُصوره المؤرخون المناصرون للسادة كأشهر ولي في عصره. فمن خلال المادة المعيارية والصيغ الشكلية التي تملأ كتب التاريخ والسير التي ذكرت سابقاً، يتم تصوير أفراد عائلات السادة كنموذج للصلاح والورع وللنساك المتواضعين وناشري المعرفة الدينية والمحسنين الكرماء والوسطاء الذين لا يُستغنى عنهم في الصراعات الدائمة بين القبائل المتحاربة. ولا يقل عن ذلك كله دورهم كشفعاء شجعان للفقراء والمسحوقين، يكبحون السلطة الاستبدادية للحكام الدنيويين الظالمين. ففي العديد من روايات السير، يقدم الأولياء من السادة أنفسهم كأبطال لا يعرفون الخوف، يخدمون المظلومين ويستخدمون قواهم الخارقة للطبيعة لإخافة الحاكم الظالم وإجباره على التخلي عن أساليبه الاستبدادية.

وتشكل هذه المواضيع المكررة عُدة صانعي التأريخ في جميع أنحاء العالم الإسلامي. إلا أن السمة المميزة الوحيدة للأدبيات الحضرمية هي تأكيدها على النسب "النبيل" للولي. ويأتي هذا التأكيد في مقدمة الموضوعات المتناولة في تأريخ السادة الذي يشكل الجزء الأكبر من الكتابات التاريخية الحضرمية. وفي الكتابات المعاصرة للسادة، يتم ضمنياً ربط إنجازات الأفراد من السادة وفضائلهم بمقولة انحدارهم من عترة الرسول بشكل عام ومن الفرع العلوي المحلي منها بشكل خاص. أما بالنسبة للعائلات الحضرمية الأخرى البارزة دينياً، أي عائلات المشايخ، فيصورها مؤرخو السادة إما كمقلدين للسادة لا غير، أو كمعجبين متحمسين لهم. ومن النادر أن يُمنح المشايخ مكانة مستقلة كوحدة قرابية ورعة بحد ذاتها؛ وإن حدث هذا، فيُقدم الأمر من قبل الكتاب السادة على أنه استثناء لا قاعدة. ووفقا لرؤية السادة للأمور فإنه من المقدَّر على المشايخ أن يتخلفوا دائماً عن السادة، وما يعيقهم هو نسبهم الذي يعتبر غير كاف، مهما كان نبيلاً أو قديماً. وفي تعاملهم مع السلالات الحضرمية الأخرى، يميل

المؤلفون من السادة إلى اختزالها إلى كتلة بلا وجه أو اسم. ويُشار إلى الأفراد الممثلين لهذه الكتلة بكلمات مثل "رجل" أو "امرأة"، وكما يشار إلى المجموعات منها بكلمات مثل، "ناس" أو "القبائل" أو "الناس". ففي أدب سيرة السادة، يمثل هذا الجمهور المجهول واجهة عرض تُعرض فيها فضائل السادة.

وعلى الجانب الآخر، تُمثل عائلات السادة في التأريخ بأكثر الأفراد ورعاً ونضيلة، حيث تفاصيل شجرة نسبهم التي تعود إلى علي وفاطمة في جزء خاص من كل سيرة. ووفقاً لتقاليد السير، كجنس أدبي، تُضفى على هؤلاء الأشخاص الذين يتم اختيارهم بحرص شديد صور نمطية تجعل منهم كليشهات بلا عمق أو حياة. ويتم تجاهل وجود السادة الأقل كمالاً والذين لا يرقون إلى المعايير الرفيعة في العلم والورع التي ينسبها إلى السادة المثقفون الذين يسوقونهم دعائياً. وهذا ما يفسر سبب خيبة أمل الطالب الدارس للتاريخ الحضرمي والبعيد عن الميدان عندما يلتقي بسادة حقيقيين. وتتحول خيبة الأمل إلى صدمة عندما يعلم الباحث بوجود سادة غير مثقفين بل أميين، وبسادة تحولوا إلى البداوة وأصبحوا محاربين في الصحراء، أو عندما يدنو منه متسول في زي السادة التقليدي طالباً المعونة، وهي الإهانة الأخيرة. وبالطبع، يمكن أن تُعزى هذه الحقائق إلى التدهور الذي طرأ مؤخراً على مكانة السادة. إلا أنه، وبالنظر إلى عددهم مقارنةً بعدد السكان الحضارمة الآخرين، من غير المعقول أبداً أن تكون أغلبية السادة قادرة على الحفاظ على مستويات صارمة من الفضائل الشخصية والعلمية التي تُعزى إليهم بشكل جماعي من قبل الناطقين باسمهم.

بالتأكيد، قد يلتقي المرء بسيد تنطبق عليه، بدرجه أو بأخرى، الصورة المثالية التي يصفها تأريخ السادة، ولكن هذا نادر الحدوث على مستوى المنصب بحسب خبرتي. إن صدمة اللقاء مع سادة بلحم ودم تدفع الباحث إلى مراجعة صورة العائلات العلوية التي عززها الناطقون باسمهم. ويمكن أن يجد المرء نفسه في معسكر منتقدي السادة، مثل صلاح البكري وقادة الرابطة الإرشادية التي ظهرت في إندونيسيا، الذين شجبوا سير السادة التقليديين وتاريخهم باعتبارهما تشويهاً مقصوداً ومحسوباً للبيانات التاريخية، تقف وراءه رغبة السادة التي لا تشبع في السيطرة على الحضارمة السذج من

غير السادة واستغلالهم. وقد يبدأ بالشك، كما فعل البكري، في تاريخية أحمد بن عيسى المهاجر، أول سيد في حضرموت، الذي يشير إليه المؤلفون من السادة بشكل اعتيادي ليبرروا حقهم الموروث في أن يكونوا القادة السياسيين والرعاة الروحيين للمسلمين من الحضارمة٤ , ومرة أخرى، إذا اتفقنا مع البكري، فإنه يمكن صرف النظر عن قضية تبجيل الأولياء كحيلة خادعة تهدف إلى إغواء الحضارمة المصدقين لمقولة رفعة السادة، إذ أن عائلات هؤلاء كانت المنتج الرئيسي للأولياء الذين أصبحوا موضوعاً لتبجيل بعد وفاتهم (Knysh 1997). ويمكن إثارة الشكوك أيضاً حول ادعاءات السادة الأخرى العديدة، ومنها إصرارهم على أن جدهم الأول، محمد بن علي صاحب مرابط (ت. 1155/511) هو أول من نشر المذهب الشافعي بين البدو الأجلاف من سكان ساحل حضرموت وأن السيد الورع الفقيه المقدم، الذي ذكر سابقاً، هو أول صوفي حقيقي في حضرموت.

ببروز التوجهات القائمة على المساواة والمضادة للسادة في حضرموت بين الشتات الحضرمي في جنوب شرق آسيا في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، تعرضت هذه التأكيدات إلى هجوم من قبل المفكرين الحضارمة من ذوي التوجهات الإصلاحية. ولم يتوان نقاد رؤية السادة التقليدية للتاريخ الحضرمي عن الإشارة إلى أن المؤرخين اليمنيين للفترة الممتدة من القرن الثاني عشر إلى الثالث عشر ميلادي، مثل أبن سَمُرا والجَنَدي والخزرجي وبامكرمه والشرجي، قد أزاحوا القناع بصورة غير متعمدة عن "حيل" الكتاب من السادة، وذلك بحذف أفراد ذرية السادة من قوائمهم الخاصة بالعلماء والصوفيين الرئيسين في جنوب الجزيرة العربية الذين برزوا في تلك الفترة. أما الأمر الأكثر إحراجاً للسادة فهو القول بأن علماء تريم منعوا أحفاد أول سيد في حضرموت، أحمد بن عيسى، من الاستقرار في هذا المركز العظيم للعلم في حضرموت بسبب ميولهم الشيعية. ووفقاً لهذه الرواية، لم يُسمح لهم بدخول تريم إلا بعد أن تنكروا لمعتقداتهم الشيعية وتبنوا الشافعية السنية التي كانت في ذلك الوقت المذهب السائد بين المسلمين الحضارمة (بلفقيه 1994 : 139-137).

إن محاولات السادة والمشايخ المتعاطفين معهم للبرهنة على أن السادة هم الرواد

الصوفيون والمربون في حضرموت يشوبها الكثير من المتناقضات. لهذا اضطر المؤرخون المعاصرون من السادة، مثل علوي بن طاهر الحداد وصالح الحامد العلوي، إلى ليْ عنق الأحداث لدعم صورة التاريخ الحضرمي التي تصور بعض عائلات السادة بالمبادرين الأوائل في جميع الإصلاحات الدينية والأخلاقية في حضرموت. ومما الحق أكبر الضرر بقضية السادة هو نشر روايات تاريخية لم تكن معروفةً من قبل، كُتبت إما من خارج حضرموت أو من قبل مؤلفين ليس لهم هدف شخصي يتعلق بالنسب (ابن سمورا 1957؛ الجندي 1983). وللرد عليها، كان على المؤرخين من السادة، الذين سبق ذكرهم، إراقة الكثير من الحبر لإثبات أن مؤلفي المصادر الخارجية كانوا يجهلون الأوضاع الحقيقية في حضرموت وأن المؤلفين القريبين من حضرموت، كباطحان مثلاً، منحازون ضد السادة لسبب أو لآخر.

يحتل الهجوم على مصداقية باطحان حوالي ستة عشر صفحه من كتاب *عقود الألماس* لعلوي بن طاهر الحداد (1968 : 100-116) وهامش طويل جداً من كتاب *تاريخ حضرموت* لصالح الحامد (724-725). ويدل مثل هذا الهجوم على أن باطحان، وهو مؤرخ من ظفار عاش في النصف الثاني من القرن السادس هـ/ 12 م قد مسَّ أمراً حيوياً لرواية السادة للتاريخ الحضرمي. وباختصار، لقد دار الجدل حول مسألتين طرحهما باطحان في سرده لتاريخ ظفار. أولاً، أنه عزا بوضوح شرف نشر المذهب الشافعي بين سكان ظفار والمناطق الساحلية الحضرمية القريبة إلى العالم السوري محمد بن علي القلعي (ت. 1171/577)، والذي ألف العديد من الأعمال الهامة حول الفقه الشافعي (إبن سمورا 1957 : 220 ؛ الجندي 1983 : 524-526 ؛ بلفقيه 98 1994). وحسب روايته، كان القلعي قد أصبح عالماً معروفاً قبل أن ترسو سفينته في ميناء ظفار. وعند سماعه خبر وصوله، سارع القاضي المحلي إلى الاتصال بسلطان ظفار محمد المنجوي وطلب منه الاستفادة من خدمات القلعي بأي ثمن. ورأى ذلك القاضي، أن عالماً عظيماً كالقلعي هو وحده القادر على جلب نور المعرفة إلى رعايا المنجوي الذين ذبلوا في ظلام الجهل والخدر الروحي. لم يكتف الحاكم بتلبية طلب القاضي، بل ذهب بنفسه إلى خيمة القلعي ليتوسل بتواضع إلى النجم العظيم بأن يجعل من ظفار مستقراً

له. وبعد مداولات طويلة، قبل القلعي شاكراً وشرع حالاً، كما تقول الرواية، في مهمة تزويد العلماء المحليين بخفايا المذهب الشافعي. وأصبح تلاميذ القلعي العديدين نواة للمذهب الشافعي في حضرموت ونشروا تعاليمه في طول البلاد وعرضها (الجندي 1983 : 526-524).

إن رواية باطحان، التي نقلها الجندي حرفياً في كتابه السلوك، تكذب ادعاء العديد من المؤرخين السادة بأنه جدهم الأكبر محمد بن علي صاحب مربط هو من نشر المذهب الشافعي في مناطق شاطئ حضرموت (الحداد 1968 : 115). ولتفسير دور القلعي، الذي كان موثقاً توثيقاً جيداً بحيث يكون من الغباء تجاهله، أعلن المؤلفون من السادة أن القلعي كان تلميذاً لصاحب مربط، وهو أمر فيه طعن في رواية باطحان (التي نقلها الجندي) التي تقول إنه قبل وصول القلعي إلى ظفار لم يكن هناك مفسر للمذهب الشافعي يعتد به في المنطقة برمتها. ولجعل الأمور أكثر صعوبة للسادة، لم يذكر أي من باطحان وابن سَمُرا والجندي وبامكرمه وجود أي عالم معتبر في ظفار في ذلك الوقت باستثناء ابن القلعي. وعلى العكس من ذلك، أشاروا ضمنياً إلى أنه قبل وصول القلعي كانت كل من ظفار ومربط مأهولة ببدو يمارسون أعمال النهب ويتسمون بالجهل حتى بأسس الإسلام (الجندي 1983 : 525).

وبالنسبة للمؤرخين من السادة، فإن شخصية صاحب مربط شبه الخرافية تعتبر أساسية جداً، إذ أنها تشكل حلقة هامة في شجرة نسب السادة وتضعهم على الخارطة التاريخية في فترة مجهولة تماماً تقع ما بين وفاة الشخصية شبه الأسطورية، أحمد بن عيسى المهاجر، ورحيلهم عن بيت جبير واستقرارهم في تريم في العقود الأخيرة من القرن 6هـ/ 12م (الخرد 1405 : 77-81؛ الحامد 1968 : 459-462 ؛ بلفقيه1994 : 25 ، 107). إن إصرارهم على إثبات بروز صاحب مربط كالمفسر الرئيسي للشافعية السنية في فترة حياته يبدو واضحاً من خلال محاولاتهم اليائسة تفسير التناقضات في التسلسل الزمني التي تشكل كارثة على سيرته (الحامد 1968 : 464). وليس هناك ما يدعو للتشكيك في الحقائق الأخرى المتعلقة بسيرته الذاتية وفي مكانته كتاجر ناجح قاد القوافل من أواسط حضرموت إلى الشاطئ ذهاباً وإيابا. لقد حققت له هذه النشاطات

رِبحاً طائلة وأكسبته مكانة اجتماعية رفيعة (الحامد 1968 : 466). وسأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً.

تتعلق المشكلة الثانية بتأويل باطحان لتاريخ ظفار وبدايات الصوفية في حضرموت. فكما ذكر سابقا، تعزو أدبيات السادة فضل نشر العقائد الصوفية في حضرموت إلى محمد بن علي العلوي، الملقب بالفقيه المقدم أو الأستاذ الأعظم (بنفقيه 1994 : 49-62). وقد تلقى هذا السيد من تريم، مع ثلاثة أفراد من عائلات مختلفة من المشايخ، مبادئ الصوفية على يد عبد الله الصالح المغربي، وهو شخصية مجهولة يقال إنها ربطت الصوفيين الأوائل بالصوفي المغربي الشهير أبو مدين شعيب (ت. 1191/594) وهو السلف الروحي للطريقة الشاذلية. وفي مرحلة لاحقة، لاقت الطريقة المغربية ـ الشاذلية دعماً من الحركة الصوفية الشرقية التي تعود جذورها إلى الصوفي والواعظ البغدادي الشهير عبد القادر الجيلاني (ت. 1166/561). [5] ووفقاً لرواية السادة المعتمدة لهذا الحدث، قام عبد الله الصالح المغربي، وهو على فراش الموت، بتعين الفقيه المقدم كخلف له، ولهذا يعتبر المؤسس لأول طريقة صوفية محلية. وقد دحض باطحان هذا الادعاء وقدم دليله الروحي، الشيخ سعد الظفاري، المعروف بتاج العارفين (ت. 1221/609)، على أنه المعلم الروحي والصديق الحميم للفقيه المقدم (بنفقيه 1994 : 98). وبالإضافة إلى ذلك، ألمح باطحان إلى أن الشيخ سعد عبر في رسالته عن شكوكه الجدية في فرص الفقيه المقدم بأن يصبح صوفياً عارفاً. ولا يذهب المؤرخون السادة إلى حد إنكار أن الفقيه المقدم درس على يد الشيخ سعد (الشلي 1319 : 3)، إلا أنهم يرفضون بصراحة تلميحات باطحان، ويتجاهلون كذلك كل الدلائل الأخرى التي تشير إلى وجود الصوفية والصوفيين في حضرموت قبل الفقيه المقدم. وفي الحالات التي دُرست للتو، يبدو أن المؤرخين السادة مدفوعون بأجندة عثنية عشائرية واضحة تتمحور حول إثبات أولوية السادة في جميع حقول المعارف الدينية. وانسجاماً مع هذه الأجندة، قاموا بتصفية التاريخ بدقه من أية دلائل تاريخية، ونبذوا جانباً الحقائق التي لا تتطابق مع رؤيتهم للتاريخ الحضرمي.

الخلاصة

إذا كان هناك شيء في تأريخ السادة لا يتناوله الشك، فهو الروايات عن الثروة الهائلة لعائلات السادة، مثل العيدروس، السقاف، البرّ، الكاف، الشهاب، العطاس، بلفقيه، وغيرهم، وعن طرقهم في التبذير والسخاء حيث كانوا يتقاسمون ثروتهم مع مناصريهم الأوفياء.[6] ومن الأمور ذات الدلالات الهامة شراء أحمد بن عيسى، أول سيد في حضرموت، أملاكاً واسعة في الهجرين وحولها، بما فيها بساتين نخل وحقول حمص وبيوت وأطيان، عند وصوله إلى البلد الجديد (الحامد 1968: 306-305؛ بلفقيه 1994: 134-135). وعند مغادرته الهجرين إلى مكان إقامته الجديد، وهب أملاكه لعدد من العائلات المحلية التي أصبحت من وكلائه المخلصين. وقد سارت رحلات عيسى بن أحمد عبر حضرموت على النموذج نفسه: الشراء ثم المنح. ونتيجة لذلك سرعان ما اكتسب سمعة القائد السياسي والعسكري الكريم، واستخدم سمعته هذه بمهارة في نزاعه مع القادة الأباضيين في وادي دوعان الذين قيل إنه هزمهم هزيمة نكراء في معركة بحران. وفي الروايات اللاحقة، يشار إلى ورعه وحلمه النموذجيين، وإلى صفاته القيادية لتفسير نجاحاته السياسية والعسكرية (الشلي 1319: 155؛ بلفقيه 1994: 138-139).

في الحقيقة، يبدو أن نفوذ المهاجر الديني يعكس فهماً لاحقاً لمجرى الأحداث بعد وصوله إلى حضرموت. وسواء كان المهاجر من اختراع المؤرخين من السادة أم شخصية حقيقية فإن قصته تكشف لنا المصدر الحقيقي لنجاحه، أي قدرته مع المنحدرين من صلبه على شراء ولاء الحضارمة، سواء القبائل منهم أو الحضر. وبعبارة أخرى، قامت عائلات السادة، بدءاً من المؤسس شبه الخرافي، بشكل دائم بترجمة الثروة التي أحضرتها من العراق إلى نفوذ سياسي واجتماعي وبالتالي إلى مرجعية دينية أيضا. قد يبدو هذا التفسير فجاً، إلا أنه في رأيي، واضح في الأدلة التاريخية مهما نُقحت هذه الأدلة من قبل مبدعي تأريخ السادة. إن معظم الأعمال التاريخية وكتب السيرة التي ظهرت في هذا الوسط تصور أفراد عائلات السادة، حتى أكثرهم انعزالا وغيبيةً، كمحسنين كرماء ينفقون أموالهم بسخاء على الجوامع ومنازل الطلبة

والمكيات والمنشآت العامة وقنوات الري. والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن السادة، وفقاً لكتاب السير المناصرين لهم، كانوا على استعداد دائم لإنقاذ الشعب الحضرمي الفقير في أوقات المحن. فخلال فترات القحط المتكررة أو بعد الفيضانات المدمرة، كانوا يقومون بتوزيع التمر والملابس والزيت والحبوب على جيرانهم المنكوبين. وأصبح اهتمامهم بزراعة النخيل مضرب المثل، ولا يزال العديد من مزارع النخيل يحمل أسماءهم. وحتى اليوم، لا تزال ذكرى غناهم السابق وأملاكهم الشاسعة حية. ففي أكثر الوديان البعيدة في حضرموت، لا يزال يتردد اليوم بأن أفضل بساتين النخيل المحلية وأفضل الأراضي الزراعية كانت، ولا تزال، ملكاً لإحدى عائلات السادة المشهورة.

لم يستطع العديد من السادة المثقلين بأعباء الأملاك الواسعة والعائلة الممتدة (تكوّن بعضها من أكثر من 40 ولداً وحفيداً) والتي كانت تتطلب عناية دائمة، بالإضافة إلى العديد من المسؤوليات الدينية والقضائية والتحكيم بين القبائل، تكريس أنفسهم كلياً إلى المتطلبات الصارمة للانضباط الذاتي والتأملات الصوفية. ومع هذا، استمر المؤلفون من السادة في تصويرهم، وفقاً للمبادئ المعمول بها في كتب السير، كنموذج للورع الصوفي وكنساك منصرفين كلياً إلى الأغراض الغيبية، وكأولياء يأتون بالعجائب. ويجسد عبدالله العيدروس المتوفى في عام 865هـ/ 1460م هذه الصفات مجتمعةً (الحامد 1968 : 757-766).

وباتباع تقاليد التأريخ كجنس أدبي بدقة، يموّه الكتاب من السادة المكانة الحقيقية لأسلافهم كأصحاب نفوذ سياسي واقتصادي واسع. إن صورة القادة من السادة التي تظهر للعيان عند قراءة التأريخ المحلي هي صورة صاحب الرؤية المنعزل أو الصوفي الناسك الذي لا يهتم بالشؤون الدنيوية. وتحت طبقات سميكة من تقاليد السير يبقى نفوذهم الاجتماعي والسياسي الحقيقي غير مدرك، وبالتالي يصبح أكثر تأثيراً وإقناعاً، كما يقول Bourdieu (1991). وعندما يُزال التمويه تظهر صورة زبائن الولي كزبائن اقتصاديين وسياسيين لأصحاب النفوذ (Peters 1990 : 1). ومن هذا المنظور، تفقد المؤسسات المقدسة في حضرموت، أي الحوطة (Serjeant 1962 : 41-58)، والتي

يلهجون بذكرها، هالتها الأسطورية وتصبح مركزاً لنفوذ سياسي واجتماعي ملموس بناه حراسه بالوراثة، أي المناصب، خلال فترة طويلة من الزمن.

إن تأثير التاريخ والسير القائمين على النسب الذي يغطي بشكل ملائم علاقات القوى والسيطرة بين العائلات "القيادية" ومناصريهم الأوفياء، أمر أدركته العائلات الحضرمية من غير السادة. ولهذا يتبع هؤلاء نموذج تاريخ عائلات السادة عند سردهم لتاريخ عائلاتهم. وقد يقال أن كتب السير الأولية في حضرموت ربما كانت قد أُنتجت من قبل بعض عائلات المشايخ المحلية التي كانت تسكن المنطقة قبل وصول أحمد بن عيسى ونسله. ولسوء الحظ، لم يصلنا أي من هذه الأعمال. أما بالنسبة لسير المشايخ الجليلة فهي غالباً تقليد باهت للسير التي ألفها السادة.

وكخلاصة، أود أن أشير إلى أنه يمكن فهم، ولو جزئياً، المشاكل المتعلقة بالحقائق وبالتسلسل الزمني في سير السادة المذكورة أنفاً بالإشارة إلى الجهد المتماسك لكتابها المتعلمين في تصوير السادة على أنهم قادة حضرموت الدينيون الذين تنبع مكانتهم الاجتماعية الرفيعة من الصفات القيادية الاستثنائية المتأصلة في نسبهم. وتلوح أجندة النسب بشكل مضخم خلف محاولات سادة القرون الوسطى، أو الكتاب المناصرين لهم وأتباعهم في الزمن الحاضر، تصوير أسلافهم على أنهم الآباء المؤسسون لكل حركة أو مؤسسة دينية هامة في حضرموت. وبعملهم هذا قام هؤلاء الكتاب "المتورطون" عن غير قصد بالتعتيم على نواح من نشاط أسلافهم لا تقل أهمية عن النواحي الأخرى لفهم الإنجازات التاريخية للسادة العلويين والتي لا يمكن إنكارها.

الهوامش

1. للإطلاع على سيرته الذاتية، أنظر محمد بن أبو بكر الشلي (1319:11-2)؛ صالح حامد العلوي (1968 : 709-740).

2. للإطلاع على سيرتهم الذاتية، أنظر صالح حامد (1968 : 463-471 ، 476-478).

3. للإطلاع على تاريخ السادة، أنظر Serjeant (1957).

4. أنظر مثلا: الخرد (1405 : 73-69)؛ الحداد (1968 : 2-36)؛ الشطري (1994 : 165-155)؛ بلفقيه (1994 : 121-46).

5. أنظر مثلا: الشلي (1319 : 4-5) ؛ الحداد (1968 : 63-96) ؛ الحبشي (دون تاريخ).

6. أنظر الحامد (1968 : 466 ، 744-745، 750-751، 763)؛ بلفقيه (1994 : 16 ، 52، 70، 84، 107-108، 116-119)